

**Счастливецва Елена Анятольевна**

**ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ  
В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ  
КОНЦА XIX – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА  
(ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ)**

**Специальность 09.00.03 – история философии  
(философские науки)**

**Автореферат**

**диссертации на соискание ученой степени  
доктора философских наук**

Работа выполнена в ФГБОУ ВПО «Московский педагогический  
государственный университет»

**Научный консультант:**

доктор философских наук, профессор  
**ЩЕДРИНА Татьяна Геннадьевна**

**Официальные оппоненты:**

**КУЗНЕЦОВ Валерий Григорьевич** – доктор философских наук,  
профессор, заведующий кафедрой философии и методологии науки  
Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова

**СМИРНОВА Наталья Михайловна** – доктор философских наук, ведущий  
научный сотрудник сектора социальной эпистемологии Института  
философии Российской академии наук

**БРОСОВА Наталья Зиновьевна** – доктор философских наук, доцент,  
профессор кафедры Белгородского государственного университета

**Ведущая организация:**

Российский государственный торгово-экономический университет

Защита состоится «28» мая 2012 г. в «13.00» часов на заседании  
диссертационного совета Д 212.154.06 при Московском педагогическом  
государственном университете по адресу: 117571, г. Москва, Проспект  
Вернадского, д. 88, ауд. 818.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке при Московском  
педагогическом государственном университете по адресу: 119991, г. Москва,  
ул. М. Пироговская, д. 1.

НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА КФУ

Автореферат разослан «17» апреля 2012 г.



0000807795

Ученый секретарь  
диссертационного совета

Кузнецова С.В.

### Актуальность исследования

Феноменологические идеи русских философов конца XIX – начала XX века приобретают в современной философии и гуманитарных науках особую значимость. Они проясняют наш исторический горизонт, позволяют лучше увидеть те возможные движения мысли, которые когда-то остались в истории неосуществленными и обращение к которым позволяет нам вернуться в историческую традицию русского философствования, открывающую нам сегодня новые перспективы.

Становление феноменологической традиции в России на сегодняшний момент представляет действительную проблему. Прежде всего, в силу недостаточной изученности этой тематики. В ходе исследования выявляется неоднозначность трактовок идейного содержания «русской феноменологии» и проблемы ее возникновения, что требует дополнительного изучения источников. Предлагаемый в диссертации подход позволяет рассмотреть онтологическую проблематику в русской философии конца XIX – начала XX века как основание феноменологической традиции. Тематизация этих идей как феноменологических выводит русскую интеллектуальную традицию на уровень понимания предметности как философской проблемы. В контексте этой традиции предмет не может быть непосредственно дан, он представлен сознанию в виде определенного феномена, или явления.

Актуальность на сегодняшний момент представляет также проблема материальной и идеальной предметности, представленная у И. Канта, Эд. Гуссерля и М. Хайдеггера. Русская философия, осмысливая учение Г. В. Лейбница, Хр. Вольфа, И. Канта и Э. Гуссерля, оказалась в русле современных подходов к эпистемологии. В этом смысле несомненный интерес представляют идеи Н. О. Лосского, С. Л. Франка, кн. С. Н. Трубецкого, Л. М. Лопатина, Вл. Соловьева. Идея онтологической рациональности, зародившаяся еще в работах П. Д. Юркевича и славянофилов, в конечном счете реализуется в философии Г. Г. Шпета, где на первый план выходит герменевтическая проблематика, обогащенная феноменологическими идеями (в частности проблема значения и смысла, слова и знака).

Кроме того, нельзя не учитывать богатейший опыт русской философии в исследовании проблематики сознания, которое понимается не в естественнонаучном и психологическом смысле, но в трансцендентальном и феноменологическом смысле (например, идеальность значения). С данной проблемой тесно переплетена проблема гипостазирования, когда различные идеальные объекты принимаются за «реально существующие» объекты. В связи с этим сегодня можно поставить вопрос об онтологическом статусе феноменологического метода в русской феноменологической традиции, что определяет особое место этой традиции в мировом феноменологическом движении. Обоснованию этого тезиса посвящена данная диссертация.

Феноменологические идеи русских философов приобретают также актуальность в связи с преодолением акцентов на христианско-православном

характере их трудов. Методология социально-гуманитарного познания успешно развивалась в идеях русских философов. В частности, семиотические идеи Г. Г. Шпета становятся остро современными, особенно если учитывать специфику гуманитарного знания в целом как ориентированного на коммуникацию, на понимание глубинных смыслов предметов. Кроме того, в данном контексте особое научное значение приобретает идея рациональной направленности мысли, представленная в трудах Г. Г. Шпета, С. Н. Трубецкого, Вл. Соловьева и др.

Г. Г. Шпет разработал эффективную методологию гуманитарного знания, опираясь на феноменологию, герменевтику, сочетая принципы классической диалектики и классического рационализма. В основании этой методологии лежит признание слова самостоятельным источником познания (идея внутренней формы слова), что согласуется с современными семиотическими и структуралистскими исследованиями. Актуален лингвистический и герменевтический поворот, осуществленный Г. Г. Шпетом в рамках собственно феноменологической традиции на русской почве.

Актуальность обращения к феноменологической традиции в России позволяет нам сегодня осознать более тесную связь русской философии с европейскими интеллектуальными течениями (в частности в области феноменологии и ее рецепции).

### **Степень разработанности проблемы**

Современное историко-философское исследование возможно и как история содержаний, и как история форм мысли. Первый тип исследований затрагивает онтологический статус идей, констатацию их существования, второй тип – это история сознания вообще, история мысли согласно ее формам и структурам. Исходя из данной типологии, мы должны различать и два методологических подхода к историко-философскому исследованию феноменологической проблематики в русской философии. В центре одного из них находятся сами феноменологические идеи, внутренние проблемы феноменологии как философского направления. В рамках этого подхода в центре внимания исследователей находится содержание феноменологических идей, и на передний план выступает рецепция гуссерлевских трудов в России, а также связанные с этим философские и научные дискуссии. В эту сферу прежде всего входит исследование проблематики «чистого сознания» и «интерсубъективности», «эгологии» и «редукции», а также «жизненного мира» и «строгой науки». И в этом случае, мы можем сказать, что феноменологическая проблематика стала разрабатываться в конце XIX – начале XX века в трудах П. Д. Юркевича, Вл. Соловьева, Л. М. Лопатина, С. Н. Трубецкого, Н. О. Лосского, С. Л. Франка, Б. В. Яковенко, Г. Г. Шпета, А. Ф. Лосева и др. В рамках другого подхода в центре внимания историков философии оказывается не столько содержание феноменологии на русской почве, сколько оригинальные эпистемологические способы разработки феноменологических идей в России, и именно в этом случае мы можем выделить и

предфеноменологический период в исследованиях феноменологической проблематики на русской почве, и собственно феноменологический. В рамках второго подхода можно выделить труды историков русской философии – В. В. Зеньковского, Н. О. Лосского, которые начинают задаваться вопросом о том, существуют ли собственные феноменологические идеи в России и не складываются ли они в особую традицию.

К сожалению, эти попытки историко-философской самоидентификации русских философов и феноменологов были прерваны насильственно и как констатирует В. И. Молчанов в энциклопедической статье «Феноменология в России» с 1930 и до конца 1960-х годов феноменология оценивалась в СССР как «разновидность реакционной буржуазной философии».

Следующий этап разработки этой проблематики в рамках первого подхода начинается в 1960-е годы и связан с новыми интерпретациями феноменологических идей Э. Гуссерля в работах Н. В. Мотрошиловой, В. И. Молчанова, П. П. Гайдено, А. П. Огурцова и др.

Наибольший интерес к феноменологической традиции на русской почве возникает в 1990-е гг. в связи с оживлением собственно феноменологических исследований в России (см. первые феноменологические выпуски журнала «Логос», первый номер которого вышел в 1990 году). В это же время появляются статьи в словарях и энциклопедиях где осуществляются попытки определить историко-философский статус феноменологии в России. И этот интерес сохраняет свою устойчивость до сих пор.

За последние двадцать лет феноменологическая традиция в русской философии исследовалась отечественными и зарубежными философами и учеными-гуманитариями (М. Денн, Й. Зайферт, В. П. Зинченко, Т. Д. Марцинковская, В. И. Молчанов, Н. В. Мотрошилова, А. А. Митюшин, И. М. Чубаров, А. Хаардт, Т. Г. Щедрина), однако и сегодня эта тематическая плоскость требует активной исследовательской разработки. Так европейский исследователь феноменологической традиции в России

Феноменологические идеи русских философов сегодня широко востребованы учеными-гуманитариями. Существенный вклад в их развитие внесли психологи В. П. Зинченко, Т. Д. Марцинковская, Н. С. Полева. В. П. Зинченко рассматривает идеи Шпета в контексте современных проблем культурно-исторической психологии. Этому посвящены его последние работы: «Сознание и творческий акт» (М., 2011), а также коллективная монография, посвященная 80-летию В. П. Зинченко, «Стиль мышления: проблема исторического единства научного знания» (под ред. Т. Г. Щедриной. М., 2011). Т. Д. Марцинковская актуализирует философские идеи Г. Г. Шпета и его философской школы методологии гуманитарного знания в контексте современных проблем психологии. Она показывает, что идеи Шпета обогащаются новыми современными научными представлениями, и представляет их в контексте психологических дискуссий по проблемам идентичности, социализации человека, этнопсихологии,

конструкционизма. Н. С. Полева обращает внимание не только на идеи Шпета, но и на концепции его последователей и учеников, т.е. на сообщество ученых Государственной академии художественных наук (ГАХН). Именно в этой социальной институции Шпет и его коллеги пытались воплотить в жизнь принцип единства научного знания, преодолеть разрыв между естествознанием и гуманитарными науками в области методологии.

В диссертации феноменологическая традиция исследуется также со стороны ее сближения с герменевтической проблематикой, поэтому дискуссия, развернувшаяся двадцать лет назад между В. Г. Кузнецовым и В. В. Калиниченко, приобретает особую значимость для автора данной работы. И дело здесь не столько в том, называть ли концепцию Шпета «герменевтикой социальности» или «герменевтической феноменологией», но в том, что в этой дискуссии актуализируется феноменологическая традиция в России. Сами принципы шпетовской концепции методологии гуманитарного познания анализируются в контексте традиции положительной философии на русской почве (В. Г. Кузнецов), на почве «русского онтологизма» как магистральной традиции русской философии (В. В. Калиниченко).

Интересную интерпретацию развития феноменологических идей предлагает В. И. Молчанов. Он обозначает феноменологическую традицию в России как «парадигму сознания» и показывает ее специфику по отношению к «кантианской парадигме» и «парадигме феноменологической» (гуссерлевской). Говоря в целом об онтологических интерпретациях проблематики сознания в русской философии, диссертантке представляется важным обратить внимание на их трансцендентальный характер, связанный с осмыслением традиции, идущей от Канта. В связи с этим возникает проблема коллективного субъекта, соборности сознания, поднятая в работах Вл. Соловьева, С. Н. Трубецкого, Г. Г. Шпета и осмысленная в трудах современных философов: П. П. Гайденко, В. А. Лекторского, Л. А. Микешиной, В. И. Молчанова, Б. И. Пружинина, Т. Г. Щедриной, И. М. Чубарова и др.

Кроме того, особую значимость приобретают вопросы, связанные с современной феноменологической герменевтикой, о которой существует обширная фундаментальная литература. Проблема понимания у Г. Шпета носит феноменологический и семиотический характер, и здесь уже можно говорить о феноменологической герменевтике, как в случае с Г.-Г. Гадамером. В этом русле написана коллективная монография «Истоки культурно-исторической психологи: философско-гуманитарный контекст» (М., 2010), авторы которой В. П. Зинченко, Б. И. Пружинин, Т. Г. Щедрина проблематизируют статус понимания в работах Гадамера и Шпета.

Феноменологические идеи русских философов находятся в центре внимания и современных европейских филологов и славистов. За последние пять лет проведены международные научные конференции, посвященные творчеству С. Н. Трубецкого, С. Л. Франка, Г. Г. Шпета, осуществляют свою работу два постоянно действующих семинара: «Соловьевский семинар» (Иваново) и семинар, в котором обсуждаются идеи А. Ф. Лосева (Москва),

периодически проводятся «Шпетовские чтения» в Томске. Одна из последних научных конференций, посвященная структуралистским и семиотическим идеям Г. Г. Шпета прошла в Бордо (Франция) под руководством М. Денн (2008). В ней приняли участие ученые-гуманитарии и философы из России, Франции, Германии, Швейцарии, Италии, Венгрии, США, Нидерландов и др. И хотя конференция была посвящена идеям Шпета, в центре дискуссий находилась именно феноменологическая традиция в России, поскольку большинство докладов носили сравнительный характер. Замечу, что на всех этих конференциях и семинарах делался акцент именно на эпистемологической специфике русской феноменологической традиции.

Феноменологический метод и его возможные приложения к современным литературоведческим исследованиям стал предметом обсуждения многих исследователей: А. Хан (Венгрия), М. Вендитти (Италия), М. К. Гидини (Италия), Г.-Б. Кёлер (ФРГ), Р. Грюбеля (ФРГ) и др.

Фундаментальные методологические разработки проблемы гуманитарного знания, в том числе и в области феноменологического метода, сделаны Е. В. Борисовым, Н. З. Бросовой, П. П. Гайденом, Л. А. Гоготишвили, В. Г. Кузнецовым, В. А. Лекторским, Т. Д. Марцинковской, В. Л. Махлиным, Л. А. Микешиной, А. А. Михайловым, И. А. Михайловым, В. И. Молчановым, Н. В. Мотрошиловой, Б. И. Пружининым, И. Н. Инишевым, А. Э. Савиным, Н. М. Смирновой, Т. Г. Щедриной и др.

В целом феноменологическая традиция в философской литературе представлена довольно широко, и вопрос, на наш взгляд, состоит в осмыслении и понимании феноменологических идей в их динамике и исторических контекстах, что составляет цель и одновременно метод настоящего диссертационного исследования и рождает новые смыслы, актуальные для сегодняшнего временного фона. Так, материалы «круглого стола» в журнале «Вопросы философии» «Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. К 130-летию Г. Г. Шпета. Встреча вторая» (2010) выявляют сразу несколько фундаментальных проблем, касающихся не только концепции Г. Шпета, но и феноменологической традиции в России в целом.

**Объектом диссертационного исследования** являются феноменологические идеи в концепциях русских философов конца XIX – первой половины XX века: П. Д. Юркевича, Вл. Соловьева, Л. М. Лопатина, С. Н. Трубецкого, Н. О. Лосского, С. Л. Франка, Б. В. Яковенко, Г. Г. Шпета, А. Ф. Loseва.

**Предметом диссертационного исследования** является эпистемологическое содержание феноменологических идей в России в их динамике: от философии П. Д. Юркевича, Вл. Соловьева, Л. М. Лопатина, С. Н. Трубецкого, через феноменологию Э. Гуссерля к Г. Г. Шпету, Б. В. Яковенко, Н. О. Лосскому, С. Л. Франку, А. Ф. Loseву.

**Цель диссертационного исследования** – историко-философская реконструкция феноменологической традиции в русской философии

конца XIX – первой половины XX века; выявление ее эпистемологической специфики.

**Поставленная цель предполагает решение следующих основных задач:**

- проанализировать содержание понятия «феноменологическая традиция» применительно к русской философии конца XIX – первой половины XX века;

- выявить проблемные моменты феноменологии Гуссерля, ставшие предметом обсуждения в русской феноменологической традиции в контексте феноменологической интерпретации его идей Шпетом;

- проследить истоки феноменологических идей в России до Гуссерля, анализируя труды философов: П. Д. Юркевича, Вл. Соловьева, Л. М. Лопатина, С. Н. Трубецкого;

- проанализировать феноменологическую концепцию Г. Г. Шпета в контексте его семиотических и структуралистских идей;

- исследовать проблему понимания в концепции Шпета как элемент становления феноменолого-герменевтической традиции в России.

- раскрыть эпистемологическую специфику феноменологических версий и проектов Б. В. Яковенко, Н. О. Лосского, С. Л. Франка, А. Ф. Лосева в соотношении их с феноменологией Э. Гуссерля.

**Теоретико-методологическая база и источники диссертационного исследования**

В своей работе диссертант опирался на следующие теоретико-методологические разработки:

- метод историко-философской реконструкции и интерпретации источников;

- герменевтический метод Г.-Г. Гадамера, основу которого составляет предпонимание на основе предшествующей традиции и первоначального смысла источника; а также соотношение части и целого, вопросов и ответов к тексту источников;

- исторический метод, заключающийся в исследовании идей в их развитии;

- компаративистский метод.

Автор опирался на методологические разработки следующих современных зарубежных и отечественных исследователей: Н. С. Автономовой, Р. Бернета, А. В. Бессонова, К. Боузида, В. В. Васильева, П. П. Гайденоко, Л. Е. Гама, Х. С. Гафарова, Л. А. Гоготишвили, М. Денн, Й. Зайферта, В. П. Зинченко, Р. Ингардена, В. В. Калининко, Х. Кемпфа, И. Керна, И. Крондина, В. А. Лекторского, Хр. Лона, М. К. Мамардашвили, Е. А. Мамчур, Е. Марбаха, Л. А. Микешинной, В. И. Молчанова, П. В. Мотрошиловой, И. А. Михайлова, О. А. Останиной, Е. Пачи, М. А. Пятигорского, Б. Ранга, Е. Я. Режабека, Ю. Г. Седова, Н. М. Смирновой, Х. Субири, Д. Фоллесдаля, К. Хельда, Х.-И. Хоха, Г. Шпигельберга, И. М. Чубарова, Т. Г. Щедриной и др.



**Источниковую** базу диссертационного исследования составляют прежде всего труды отечественных мыслителей конца XIX – начала XX века: С. А. Аскольдова, Н. А. Бердяева, Д. В. Викторова, В. Вундта, С. И. Гессена, Н. Я. Грота, А. Ф. Лосева, Н. О. Лосского, Л. М. Лопатина, В. В. Розанова, Вл. Соловьева, С. Н. Трубецкого, С. Л. Франка, Г. И. Челпанова, Г. Г. Шпета, П. Д. Юркевича, Б. В. Яковенко, а также европейских философов: В. Виндельбанда, Э. Гуссерля, Г.-Г. Гадамера, Г. В. Ф. Гегеля, И. Канта, Дж. Ст. Милля, Х. Зигварта, Ф. Ницше, Г. Риккерта, Г. Фреге, М. Хайдеггера, и др.

**Научная новизна** диссертационного исследования заключается в следующих положениях:

- осуществлена историко-философская реконструкция феноменологической традиции в России конца XIX – начала XX века;

- выявлены ставшие предметом обсуждения в русской феноменологической традиции проблемные моменты феноменологии Гуссерля: трансцендентальный субъективизм, коррелятивная логика, идея очевидности как априорной структурной формы сознания;

- исследованы истоки феноменологической традиции в России до Гуссерля в концепциях философов – П. Д. Юркевича, Л. М. Лопатина, С. Н. Трубецкого, Вл. Соловьева;

- проанализирована феноменологическая концепция Г. Шпета в контексте его семиотических и структуралистских идей;

- прослежены связи учения Шпета о понимании, слово-понятии и знаке с феноменологическими основаниями его философии;

- исследована проблема понимания в концепции Шпета как важнейший элемент становления феноменолого-герменевтической традиции в России.

- раскрыта специфика феноменологических версий и проектов Б. Яковенко, Н. О. Лосского, С. Л. Франка, А. Ф. Лосева в сопоставлении их с проблематикой феноменологии Э. Гуссерля;

- рассмотрено содержание понятий «традиция» и «феноменологическая традиция» применительно к русской философии конца XIX – первой половины XX века, выявлено, что в основаниях этой традиции присутствуют онтологические и имманентистские и органицистские концепции русских философов конца XIX века.

#### **Основные положения, выносимые на защиту:**

1. Эпистемологические основания феноменологической традиции в России, с одной стороны, проявляются в своеобразном понимании кантовского трансцендентального субъективизма и неприятии агностицизма и с другой стороны, находят свое выражение в оригинальной рецепции феноменологии Гуссерля, в частности в своеобразной интерпретации, поставленной им гносеологической проблемы соотношения логического и психического.

2. Феноменологическая традиция в русской философии конца XIX – первой половины XX века не сводится к рецепции феноменологии Гуссерля, о чем

прежде всего свидетельствует сопоставление феноменологии Эд. Гуссерля с феноменолого-герменевтическими идеями Г. Г. Шпета.

3. В философских концепциях предфеноменологического периода (П. Д. Юркевича, Вл. Соловьева, Л. М. Лопатина, С. Н. Трубецкого) сочетаются кантовские антиметафизические установки и критика кантовского агностицизма. В то же время в них ясно просматривается критика субъективизма и апелляция к «общной» (в общении возникающей) природе сознания, что позволяет нам говорить о феноменологической направленности их эпистемологических поисков.

4. Специфика феноменологической традиции первой половины XX века в России проявляется в особом эпистемологическом ракурсе рассмотрения познавательной проблематики, продолжающей традицию предфеноменологического периода: в обращении русских философов к исследованию интеллектуальной интуиции (Г. Г. Шпет, Б. В. Яковенко), трансцендентально-феноменологической редукции (С. Л. Франк, Н. О. Лосский); в антипсихологическом понимании логики (Г. Г. Шпет, А. Ф. Лосев), а также в обосновании коллективного как интерсубъективного характера сознания (Г. Г. Шпет, С. Л. Франк, А. Ф. Лосев). Феноменологические идеи составляли эпистемологическое ядро в концепциях русских философов.

5. Для феноменологической концепции Шпета, взятой в герменевтическом ракурсе, принципиально важно, что смысл понятия, выраженный в языке, не просто «схватывается», а находится на границе созерцаемого и умопостигаемого. Это открывает перед Шпетом перспективу семиотической и структуралистской проблематики. Онтологизируя феноменологию на уровне явления, Шпет, тем не менее, рационализирует понимание через знак и связанное с ним словесное значение.

6. Нерасчлененность субъекта и объекта в едином познавательном акте имеет в концепции А. Ф. Лосева феноменологический характер и фактически служит эпистемологическим основанием для его концепции мифа, в котором субъект и объект не расчленены в понятии, слове, символе, поскольку символ как способ изображения предмета мифичен и рождается из глубины уразумевания предмета.

7. Диалектика тождества и различия Лосева и «диалектика научных понятий» Шпета коррелятивны друг другу в трактовке слова как знака сообщения и понимания. У Лосева и поэтическое, и мифическое бытие есть бытие непосредственное. Он схватывает чисто феноменологическое понимание мифа и поэзии. У Шпета – иное понимание. В слове он находит логические формы выражения, которые доставляют слову смысл.

#### **Научно-теоретическая и практическая значимость исследования**

Диссертационное исследование восполняет пробел в проблемном поле исследований по истории философии. В предлагаемой работе осуществлен обладающий самостоятельной ценностью историко-философский анализ, который способствует лучшему пониманию российской феноменологической традиции и помогает осмыслить ее место,

роль и значение в истории философии и философском мышлении. Диссертация способствует открытию новых исследовательских перспектив: ее содержание и выводы могут использоваться в дальнейших работах, посвященных изучению феноменологической философии, истории отечественной философии и эпистемологии в целом.

Теоретическая значимость результатов диссертационного исследования также состоит в установлении актуальности отечественной феноменологической философии для современных научных и философских исследований методологии гуманитарного знания, что позволяет по-новому посмотреть на феноменологическое движение, представленное различными направлениями.

Материалы диссертационного исследования могут быть использованы при подготовке и чтении учебных курсов для студентов, магистрантов и аспирантов по философии, истории философии, философской антропологии, истории русской философии, а также привлекаться при подготовке курсов по логике, психологии, онтологии и теории познания.

#### **Апробация диссертационного исследования**

Основные положения и выводы работы изложены на заседании кафедры философии факультета социологии, экономики и права Московского педагогического государственного университета, Вятского государственного гуманитарного университета, а также на всероссийских и международных конференциях в Москве (Юбилейная конференция, посвященная 150-летию Эдмунда Гуссерля – 2009, доклад «Гуссерль и Шпет. Символ и знак. Сознание и понятие»), Санкт-Петербурге («Рациональность и коммуникация» – 2007, доклад «Рациональность и ценность: можно ли дать логику истории?»; «Рациональность и вера» – 2009, доклад «Г. Шпет и А. Лосев: феноменологическая реальность»; «Интуитивистские аспекты русской философии» – 2009, «Реалистическая феноменология Н. О. Лосского и трансцендентальная феноменология Э. Гуссерля»; «Рациональность и экзистенция» – 2011, доклад «Экзистенциальные предпосылки рациональности в философии Гадамера»), Саратове («Философия науки в информационном обществе: Актуальные проблемы», доклад «Понимание и знак в концепции Густава Шпета»; «Междисциплинарные связи при изучении литературы» – 2003, доклад «Густав Шпет: философская интерпретация художественного текста»), Кирове («Гуманитарные проблемы общества: История и современность» – 2005, доклад «Философское осмысление учения Канта Г. Шпетом: онтологический подход к понятию «ценности»; «Ценности современной науки и образования» – 2008, доклад «Коррелятивная логика в концепциях Гуссерля, Фреге и Шпета»), Тамбове (доклад «Основания чистой логики Эдмунда Гуссерля» – Международный конгресс по когнитивной лингвистике, 2006), Липецке («Русская литература и философия» – 2009, доклад «От Достоевского к Бердяеву. Экзистенциальные рефлексии»), Автором были опубликованы статьи и научно-теоретические брошюры по феноменологической тематике, а также монография и пособие для студентов по феноменологии Густава Шпета.

Всего 39 работ, из них 13 в журналах по перечню ведущих рецензируемых журналов и изданий, рекомендуемых ВАК РФ.

### **Структура работы**

Работа состоит из введения, 3 глав, 11 параграфов, заключения и списка литературы, включающего 644 наименований на русском и иностранном языках. Общий объем диссертации составляет 266 страниц машинописного текста.

### **Содержание работы**

Во Введении определены цели и задачи исследования, структура диссертации, новизна работы и т. д.

В главе 1 **«Истоки и основания феноменологии в России»** раскрывается проблема феноменологической традиции, выявляются истоки феноменологической традиции в России конца XIX – первой половины XX века, обосновывается ее эпистемологическая специфика. Проводится сравнительный анализ идей Э. Гуссерля и Г. Шпета, а также реконструируются основные положения феноменологических исследований П. Д. Юркевича, Вл. С. Соловьева, С. Н. Трубецкого, Л. М. Лопатина. В первом параграфе **«Феноменологическая традиция в русской философии: к постановке проблемы»** дается обоснование истоков этой традиции. Вопрос о правомерности выделения в русской философии феноменологической традиции является дискуссионным и вызывает споры в среде историков философии. И не в последнюю очередь потому, что само понятие «традиция» в историко-философском контексте имеет множество интерпретаций. В русском языке слово «традиция» (от лат. traditio – передача) имеет следующие значения: 1) то, что переходит или перешло от одного поколения к другому путем предания, устной или литературной передачи (напр. идеи, знания, взгляды, образ действий, вкусы и т.д.); 2) обычай, укоренившийся порядок в чем-нибудь. Для автора работы, как это будет обосновано ниже, важен именно первый смысл. При этом надо иметь в виду, что, например, Г.-Г. Гадамер, понимает «традицию», как минимум в трех смыслах: 1) как непрерывность передачи и сохранение интеллектуального и культурного опыта при любых исторических переменных; 2) как содержание передаваемого, заключенное в текстах; 3) как признание исторического авторитета. Здесь Гадамер отмечает, что само признание авторитета не догматично, но критично и диалогично. И, наконец, для нас важна интерпретация понятия «традиция», осуществленная Ясперсом. Он понимал традицию как «историческое воспоминание», т.е. как поиск «глубоких движений человеческого становления, его истоков, просветлений и великих шагов. Их можно достичь, как правило, только в прорыве сквозь густые заросли вторичного». При всем разбросе значений слова «традиция» диссертантка придерживается значения этого понятия у Ясперса при учете первого значения этого понятия у Гадамера. И прежде всего потому, что речь идет не об исторической традиции интеллектуальной культуры в России, но о конкретной специфической традиции: феноменологической.

В термине Ясперса важна подчеркнутая им «вторичность» исторической традиции, что в для автора диссертации приобретает особое значение. Ведь, как известно, феноменология это европейский феномен и его исток – в рассуждениях Гуссерля. Следовательно, русская феноменологическая традиция – это феномен «вторичный» по отношению к гуссерлевским рассуждениям. Однако, при этом в самой русской философии конца XIX начала – XX века складывался, если так можно выразиться, особый стиль философского мышления по отношению к проблеме сознания – «онтологизм» (или, говоря словами Шпета, традиция «положительной философии»). И в этом смысле русские философы конца XIX – начала XX века находились в особой «сфере разговора», в которой мысль понималась. И эта «сфера разговора», как полагает диссертантка, и есть «традиция» (в первом значении Гадамера). Итак, уместность историко-философской реконструкции феноменологических идей русских философов как особой «феноменологической традиции» правомерна и в силу вторичности этого феномена (как диалогического отклика на идеи Гуссерля) и одновременно в силу ее уникальности как особого эпистемологического феномена.

Фундаментальный анализ феноменологической традиции проведен Й. Зайфертом. В своих работах он проецирует онтологическую проблематику на европейскую персоналистскую традицию. Этот подход представляется диссертантке чрезвычайно перспективным, но требующим критического анализа, поскольку интерпретация Й. Зайфerta упускает из виду идеи Шпета. Не менее интересной представляется интерпретация И. М. Чубарова, который различает рецепцию гуссерлевской феноменологии и феноменологическую философию в России конца XIX – первой половины XX века. Он формулирует также положение о том, что русская философия этого периода имеет свою специфику и вступает с феноменологическими идеями Гуссерля в сложную и противоречивую взаимосвязь.

Дело в том, что сама онтологическая проблема действительно занимает довольно значительный пласт в русской философии и является одной из главных проблем конца XIX – начала XX века. Если под феноменологией понимать кантовскую проблему феноменов сознания, то, русскую онтологию можно назвать и феноменологией. Но если под феноменологией понимать метод Гуссерля, его феноменологию, то можно сказать, что проблема феноменов сознания решалась русскими философами не так однозначно, не собственно феноменологическим методом, а порой иными способами (например, имманентизм и персонализм Н. О. Лосского). Итак, автор исходит из того, что феноменологическая традиция в России началась задолго до Гуссерля и его «Логических исследований».

Таким образом, в первом параграфе обосновывается правомерность исследования феноменологических идей русских философов как особой традиции имеющей свою эпистемологическую специфику. А также тезис о том, что эпистемологические основания феноменологической традиции в России, с одной стороны, проявляются в своеобразном понимании кантовского трансцендентального субъективизма и неприятии агностицизма

и с другой стороны, находят свое выражение в оригинальной рецепции феноменологии Гуссерля, в частности в своеобразной интерпретации, поставленной им гносеологической проблемы соотношения логического и психического.

**Во втором параграфе «Гуссерль и Шпет к истокам феноменологической традиции в России (опыт сопоставления)»** речь идет о феноменологии Гуссерля и ее интерпретации Густавом Шпетом. И прежде всего о том самом субъективизме, который составляет основу трансцендентального метода, начиная с философии Канта, о той роли идеальности, которая становится у Гуссерля началом познания. Диссертантка раскрывает понятие трансцендентального субъективизма в феноменологии Гуссерля через понятие субъективности. Тематизируя внутренние переживания, Гуссерль тем самым представляет феноменологический способ мышления. Акт восприятия (рефлексия) направлен на сознание, поэтому он видит то, как предмет является сознанию, то есть видит коррелятивную действительность. Поэтому понятия, суждения, фантазии – это все интенциональные акты чистого восприятия. Те акты, которые конституируют психическую природу сознания, называются неинтенциональными переживаниями. Они направлены на глубины внутреннего сознания. К таким актам, очевидно, относятся все наши желания, влечения, побуждения и т. д. Введение в феноменологию трансцендентального субъекта позволяет методологически обосновать онтологические слои коллективных переживаний.

Диссертантка рассматривает феномен корреляции, которую Шпет сочетает с целью, а у Гуссерля она может быть сведена к проблеме мотивационной деятельности субъекта. Хотя корреляция и снимает проблему психофизической причинности, все же вопрос о мотивации не снимается и ставится Гуссерлем как «единство мотивации» в человеческом сознании. Тем самым он выявляет не чистую причинность, какая имеет место в самой реальности, а мотивационную, которая подразумевает «отношение реальных субъектов к реальным объектам».

Показано, что Гуссерль основывает трансцендентальную феноменологию, используя формальную логику, априорные принципы познания Канта, гегелевскую рефлексию в виде «обратного взгляда», «оборачивания» и метод корреляции. Однако Кант отказывается от познания единичного понятия и его априорных характеристик, опираясь на синтетическое единство апперцепции, осуществляемое субъектом в зависимости от опыта. В отличие от Канта Гуссерль начинает использовать метод корреляции. Гуссерлевское понятие «жизненного мира» коррелирует с понятиями субстанции и причинности. Точно так же абстрактное понятие «жизненного мира» коррелирует с понятием «окружающего мира» как наиболее приближенным к реальности, предметности. Гуссерль полагал, что логической корреляцией восприятия служит понятие, которое, с точки зрения феноменологии, рассматривается как форма «чистого созерцания».

Шпет, в свою очередь, не рассматривает всеобщее знание как знание субъективное в своей основе. Рефлексия отличается от акта рефлексии, который может быть рассмотрен как действие. У Шпета отношение выступает как социальный опыт. Он больше говорит о знаковой проблеме, при которой действию отводится минимальное место. Между тем в концепции Гуссерля как раз находится точка приложения для действия как акта рефлексии. Однако рефлексия все-таки объясняет не акт познания как таковой, а только лишь феномен самого «субъективитета», само сознание, его направленность на само себя. Сам же акт познания остается за пределами познающей рефлексии. Сознание – это отношение к рефлексии. Но как возможно действие? Конструирование сознания идет путем прояснения очевидности в интуиции, через акт «схватывания», «узрения» сущности. Однако есть немало примеров, когда интуиция не всегда достаточна. Например, при восприятии и воспроизведении иностранного текста. Простым актом «схватывания» нам не одолеть грамматики немецкого языка, как бы мы ни старались интуитивным взором охватить даже самые простые немецкие предложения. Нужно знать особые правила, а значит применять логику. В то же время что же есть сам смысл? Он отличен от акта рефлексии, акта познания, как нозма и ноззис, как знак и символ. Сознание – это отношение, это деятельность, это процесс, активность, понимание, символ, акт рефлексии. Смыслы-знаки и символы – это не одно и то же. Символ имеет больше отношение к сознанию, а знак предполагает предмет, нечто конкретное и определенное, он на самом деле приближен к вещи. За символом же ничего не стоит, он и есть акт рефлексии, поэтому он понимается. Понимание всегда субъективно, так как всегда зависит от того, кто понимает, понимания без субъекта не бывает, тогда как поле смыслов существует как продукт сознания объективно. Шпет проблематизировал смысловое основание сознания. Гуссерль – в большей степени – сами акты рефлексирования. Его феноменологию можно рассматривать как основу для семиотической теории Шпета, который углубляется в теорию языка. Гуссерлю же нужна концепция поэтапного конституирования. Таким образом, сопоставление феноменологии Эд. Гуссерля с феноменолого-герменевтическими идеями Г. Г. Шпета позволяет сделать вывод о том, что феноменологическая традиция в русской философии конца XIX – первой половины XX века не сводится к рецепции феноменологии Гуссерля.

**В третьем параграфе «Феноменологическая проблематика в концепциях П. Д. Юркевича и Вл. Соловьева»** анализируются идеи П. Д. Юркевича и Вл. Соловьева в связи с философией Канта и имманентизмом. В своих изначальных теоретических построениях Юркевич исходит из философии Гегеля. Его учение можно обозначить, говоря словами Шпета, как «спиритический реализм». Согласно Юркевичу, понятиями «явление» и «сущность» охватываются «различные степени и совершенства нашего знания и понимания». Юркевич считал, что познавать (в любой сфере) человек начинает с субъективных состояний. Таким образом, идея, в интерпретации Юркевича, несет в себе феноменальное значение. Идеальные

связи и идеальные отношения между вещами и событиями должны быть явлением и фактом. Идею мы должны находить в действительности как нечто данное, «положительное, открытое и познаваемое». Прежде опыта мы не можем иметь знания об идее. Основная цель Юркевича (как, замечу, и феноменологического подхода) состоит в обосновании необходимости выхода познания к непосредственному опыту. С целью этого обоснования он обращается к анализу аргументов имманентизма. По мнению Юркевича, имманентизм слишком мало уделял внимания проблеме непосредственной данности, поэтому он не мог полно описать опыт сознания. Он как будто не мог выйти за пределы субъектно-объектных отношений, причем субъект понимался имманентизмом как «сознание вообще», а не как индивидуальное я-сознание. Субъективизм, с одной стороны, не раскрывал проблемы объективации первичных данных сознания, а с другой стороны, позволял шире раскрыть проблему непосредственной данности восприятия, поскольку, как на это указал Юркевич, восприятие всегда начинается с субъекта. Поэтому концепция Юркевича фактически призвана, прежде всего, решать «феноменальную» по сути проблему субъективного восприятия в его непосредственной данности и, в то же время, он пытается снять эту проблему, как это делает Кант, путем трансцендентальной дедукции, предложив программу подведения категорий под непосредственные данные чистого опыта.

Гносеологическая проблематика стала краеугольным камнем и в философии Вл. Соловьева. Под общим заглавием «Теоретическая философия» в первом издании его собрания сочинений были опубликованы статьи «Первое начало теоретической философии», «Достоверность разума» и «Форма разумности и разум истины». Именно этот теоретический блок был осмыслен в данной диссертации сквозь призму феноменологической проблематики. В работе «Первое начало теоретической философии» Вл. Соловьев обосновывает идею «чистого сознания», данного нам имманентно (внутренне). Он употребляет термин «феноменологический» применительно к имманентному восприятию. «Феноменологический субъект» у Вл. Соловьева – это «чистое я». Важно отметить, что сам термин «феноменология» после Гегеля был использован уже Э. Махом в конце XIX века. Исходя из анализа «Теоретической философии» Вл. Соловьева, можно указать на феноменологическую направленность русской философии, начиная с конца XIX века и отметить влияние кантовской и гегелевской философии. Для русских философов было важно кантовское положение о том, что явление дано сознанию непосредственно, имманентно. Кроме того, субъектно-объектная дихотомия была заимствована Гуссерлем у Канта. Также непосредственно от Канта она была воспринята и русскими философами (С. Н. Трубецким, Л. М. Лопатиным, Вл. С. Соловьевым). В области теоретической философии, к которой обращается Вл. Соловьев, мы имеем дело с отвлеченным понятием, а в области субъективного восприятия – с рефлексией. Различать состояние актуальности и потенциальности позволяет нам внутренний опыт, поэтому



он, собственно, и выступает самой рефлексией. Соловьев относит «чистое» сознание к философской, а не психологической сфере, и в этом – главный итог его философских изысканий как феноменологических. Важно отметить, что аналогичным путем шли и Фреге, и Гуссерль. Таким образом, можно сказать, что Соловьев определяет область чистого сознания, или чистого «я» феноменологически. И эта область, по его мнению, должна стать исходным пунктом метафизики вообще.

**В четвертом параграфе «Конкретный идеализм С. Трубецкого и спиритический монизм Л. Лопатина»** анализируется эпистемологическая проблематика в работах кн. С. Н. Трубецкого и Л. М. Лопатина. Для С. Н. Трубецкого характерна постановка вопроса об индивидуальном и коллективном сознании. Если индивидуальное сознание «ощущает» и «чувствует», то коллективное сознание лишено такой возможности. Трансцендентальный субъективизм Канта был развернут С. Н. Трубецким в сторону коллективного субъекта, коллективного сознания. Этот поворот был во многом обусловлен его особым восприятием гегелевской феноменологии. И этот ход оказался созвучным интеллектуальным движениям Ф. Brentano и Эд. Гуссерля.

Для С. Н. Трубецкого было важно понять, как в коллективном сознании представлена реальность? Он исходит из положения о том, что мысль всегда соответствует действительности. В этом случае обязательно должно вводиться понятие познающего субъекта, а действительность познается при помощи универсальной чувственности, в процессе познания которой образуется явление как единство субъекта и объекта. Помимо универсальной чувственности есть еще и универсальная логическая мысль, заключенная в понятия. Трубецкой поднимает вопрос об отношении бытия к понятию, в котором реальность дана нам как «предмет веры». Это положение в дальнейшем конкретизируется в философии С. Л. Франка как интуитивное постижение действительности. С. Н. Трубецкой подходит к метафизике «другого», понимая под ним реальность как противоположность идеальному началу, которая принципиально в нем заложена.

«Сущее» у Трубецкого становится объектом мысли и выступает источником познания. Таким образом, можно говорить о внутреннем соответствии объекта абсолютному субъекту, то есть той реальности, которая признается нами отличной от «реальности нашего ограниченного “я”». Если П. Д. Юркевич раскрывал «логическое» и «реальное» через кантовские категории, то С. Н. Трубецкой полагал, что реальность постигается нами через раскрытие «другого» сознания (коллективного), в котором эта реальность уже содержится.

В философии Л. М. Лопатина также особое значение приобретает субъектно-объектная дихотомия. Он отходит от феноменализма («феноменизма»), но так и остается на позициях Абсолютного начала, Абсолютного духа, за что его философию в полной мере можно охарактеризовать как «спиритический монизм». Для монизма вообще показательным является психофизический параллелизм. Лопатин вплотную

подходит к проблеме имманентности, внутреннего восприятия. Однако внутренний опыт он понимает как единство психических переживаний. Душа человека, с точки зрения Лопатина, может рассматриваться как часть сверхвременного Абсолютного начала, Божественной сущности. Поскольку мышление для Льва Лопатина – это психическая функция сознания, то и его философия также не решает проблемы демаркации логического и психического. А социальное и индивидуальное оказываются в духе монизма сторонами одной медали – душевных проявлений как атрибута Божественного в нас. Внутренняя часть души становится имманентной трансцендентальному (логическому), а абсолютное бытие есть начало моего и чужого бытия: так проявляется индивидуальный и всеобщий уровень сознания. Таким образом в этом параграфе, как и в предыдущем, демонстрируется, что в философских концепциях предфеноменологического периода (П. Д. Юркевича, Вл. Соловьева, Л. М. Лопатина, С. Н. Трубецкого) сочетаются кантовские антиметафизические установки и критика кантовского агностицизма. В то же время в них ясно просматривается критика субъективизма и апелляция к «общной» (в общении возникающей) природе сознания, что позволяет нам говорить о феноменологической направленности их эпистемологических поисков.

**Глава 2. «Феноменологическая концепция Густава Шпета: герменевтический поворот»** посвящена историко-философской реконструкции феноменологической концепции Шпета. Демонстрируется, что специфика феноменологической традиции первой половины XX века в России проявляется в особом эпистемологическом ракурсе рассмотрения познавательной проблематики, продолжающей традицию предфеноменологического периода.

**В первом параграфе «Слово как воплощение феноменологического сознания»** наибольший интерес представляет поставленная Шпетом проблема перехода от знака к значению, обозначенная еще в философии Аврелия Августина. В данном параграфе описывается феноменологическая концепция цели как знака и его роль в объяснении и понимании. Особое внимание уделяется корреляции причинного объяснения и объяснения из цели. Шпет полагал, что значение словесного знака не может быть представлением. Слово – это словесный знак, который стремится к раскрытию природы вещи (слово-вещь). В этом смысле слову принадлежит только единственное значение (означивание). Однако в зависимости от контекста значение слова может меняться. Значение меняется и в зависимости от цели. Через понятие слово-вещи хорошо видна логическая связь знака и значения.

Все представления, образы Шпет считал психологическими характеристиками. Лишь логическое восприятие может избавить нас от субъективности. Поэтому значение слова состоит в его понятии, равно как понятие содержит в себе предмет. В том, что понятие содержит в себе предмет, заключен смысл логики, ее объективность; логика не должна заключать в себе психологических объяснений. Таким образом, Шпет уже в

работе «Герменевтика и ее проблемы» находит тот фундамент, на котором в дальнейшем будет выстраиваться его феноменологическая, по сути, концепция, где главная роль будет принадлежать слову. Шпет определяет переход от эйдоса (так называемого «знака») к смыслу как «усмотрению» смысла в его первичной онтологической сущности. Но Шпет не видит здесь объяснения, дающего понимание, уразумение усмотренного в смысле. Ему нужно поместить смысл в некий контекст, условие, в определенную бытийственность. Этой бытийственностью может быть только действительность в ее логико-исторической связке. Логической эта действительность может быть только тогда, когда на нее устремлен взор человека, однако такой подход как раз и предполагает философия Гуссерля, Шпета же интересует логика в самой действительности (истории), и эту логику он ищет в социальных отношениях, в понимании, а не в логических структурах нашего сознания. У него логика есть результат коррелятивных отношений знака и смысла и значения слова. Логика у Шпета выполняет функцию теоретическую и не является условием нашего познания, она связана более со знаковой функцией вещи. В логическом высказывании (слове, понятии) выявляется смысловая характеристика предмета, вещи. Онтологическая направленность феноменологии Шпета, однако, не перекрывает специфики понимания знака как сложной семантической структуры, имеющей внутренние и внешние формы для своего воплощения в слове, понятии, предмете.

**Во втором параграфе «Структуралистские мотивы в феноменологической концепции Густава Шпета»** анализируется соотношение знака, значения и смысла в философии Шпета. Он создает специфическую знаковую концепцию, одним из оснований которой является значение, и с помощью нее выходит к проблеме понимания. Понимание – регион герменевтики, которая является одной из составляющих концепции Шпета. При этом он опирался на Гуссерля. Проблема «вещи» и «знака» коренится в определенном понимании теории значения Гуссерлем и Шпетом. Гуссерль разделяет предмет и смысл, в то время как Шпет находит одно из оснований своей феноменологической концепции в соединении предмета и смысла в понятии. Поэтому, согласно Шпету, значение – это то, о чем слово сообщает, то есть раскрытие определенного рода предмета, оно связано с словом-понятием. «Логическое» выражает не сущность явления (феномена) как такового, а сначала выражает сущность предмета или вещи. Ведь вещь и явление отличаются друг от друга. В то же время, по Гуссерлю выходит, что значение есть выражение. Согласно Шпету, явление не может открыть человеку смысл простым «схватыванием» сущности, минуя слово-понятие, указывающее на вещь. Сначала – вещь, а потом – смысл. Поэтому, отделяя значение и смысл (а точнее предмет и смысл), Гуссерль в конечном итоге соединяет их в едином ноэзо-ноэматическом «схватывании», тогда как Шпет, наоборот, приходит к герменевтической проблеме понимания, в которой смысл постигается только через язык, слово, словесное выражение (значение, предметность). С другой стороны, Шпет говорит и об интуиции, скрытой в

понятии. Это означает, что идеальное само по себе можно постичь только через «логизацию» сознания, в едином интеллектуальном (интеллигибельном) познавательном акте. Когда мы смысл постигаем через значение, опосредованное языком, словесным знаком, это означает, что смыслу придается особая область, которая называется *пониманием*. И она образует особую интерсубъективную сферу. Шпет разграничивает понимание и объяснение, так как полагает, что в сфере идеального (духовного, социального) будет господствовать понимание, тогда как в естественных науках мы сталкиваемся, скорее всего, с объяснением.

У Гуссерля логическое познание, в конце концов, оказывается чистым интуитивным познанием. У Шпета процесс понимания начинается еще с феноменологического анализа объектов описания. Здесь феноменологический анализ становится онтологическим: понятие имеет свое значение, свое содержание и предмет, и в этом смысле оно противопоставляется чисто формальному рассмотрению, где речь идет только о взаимных отношениях понятий. Феноменологический анализ понятия нам говорит, что понятие существует в коррелятивном отношении к интуитивному акту восприятия. Эта связь интуиции и понятия особенно хорошо видна на примере социального (то есть истории), собственно поэтому в методологии гуманитарных наук первое место Шпет отводит истории. Шпет считал, что данные в феноменологическом описании объекты принадлежат к логически структурированным объектам, фундированным в саму онтологическую сущность бытия, и этот процесс лежит в основе восприятия, заключающего в себе не только чувственную, но и интеллектуальную интуицию. Процесс познания, по Г. Шпету, включает три стадии: 1) чувственно-интуитивное познание, где главную роль играет феноменологическое описание, где мы созерцаем «знаки» как таковые; 2) интеллектуально-интуитивное познание, в котором функционирует логическое восприятие, связанное с понятием и предметом; 3) понимание как процесс раскрытия смысла предмета.

Способность понимать мы приобретаем только тогда, когда «вставляем» познание в отношение средство-цель. В связи с таким пониманием становится очевидным факт принятия Г. Г. Шпетом положения об объективности цели и в связи с этим положением вопрос об объективности исторического описания вообще. Вещи действительности соотносятся с нашим пониманием как отношения «средство-цель», и, поскольку это процесс объективный, он поддается причинному объяснению. Шпет полагал, что цели присущ характер объективного описания. Цель указывает на вещь, становясь ее знаком. При помощи введения в познавательный процесс вешней цели в качестве объективного средства познания Г. Г. Шпет обосновывает и саму объективность истории.

В диссертации проводится мысль о том, что в феноменологическом описании, по мысли Шпета, мы имеем дело со «смыслом» не вещи, а *знака*. Если Гуссерль путем феноменологического анализа вскрывал сам смысл предмета, то Г. Г. Шпет говорит нам только о «знаках», и само «социальное»

выступает у него только «знаком». Дешифровка «знаков» должна происходить за пределами феноменологического описания (оно, по Шпету, онтологично), в *акте понимания*. Понимание – это не интеллектуально-интуитивное схватывание предмета во всех его свойствах, оно как процесс шире интеллектуальной интуиции. «До теоретического рассмотрения мы берем «социальное» как знак в самом себе и путем его описательного анализа постараемся вскрыть специфическую форму бытия»<sup>4</sup>. Историческое описание объективно для нас в смысле «социального как «знака»; но, если мы хотим понять его предметную основу, мы должны обратиться к причинному объяснению, то есть в теоретической фазе проанализировать действительную предметность, понять ее, постичь смысл каждого отдельного специфического события. Учение о причинном объяснении и понимании исторического предмета как уникального и особенного, тщательно проработано Шпетом, который называл свою концепцию «интерпретирующей диалектикой научных понятий».

*В третьем параграфе «Эпистемологическая специфика понимания и знака в феноменологической концепции Густава Шпета»* показано, что в герменевтической феноменологии Шпета восприятие может служить целям описания, так как оно направлено на знак. В зависимости от цели, считает Шпет, можно по разному понимать один и тот же знак. У Шпета знак – это некий «след», который оставляет вещь в сознании. Его не нужно «заполнять», он уже таит в себе цель. У Гуссерля чистые интенции несут уже в себе смысл и цель, поскольку они направлены. Нечто подобное мы наблюдаем и у Шпета. А далее начинается различие.

Согласно Гуссерлю, как указывает Шпет, «факт» и «сущность» неотделимы. «Значение» через понятие выражает уже самый предмет, следовательно, в нем уже есть идеальные, логические моменты. Сложно только то, что понятие всегда общо, а интуиция всегда направлена на индивидуальное. Ведь невозможно себе представить, чтобы нечто общее созерцало. А это частное, индивидуальное воспринимает соответственно, подобно чувствованию, только конкретное, на общее оно направлено быть не может, поскольку если интуиция направлена на само понятие как общее, то и в этом случае понятие предстает перед ней только «знаком», который может, так или иначе, интерпретировать в зависимости от предпринимаемой цели. Поэтому сам предмет может принять абстрактную или конкретную форму, а всякое теоретическое рассмотрение начинается с определения, какую форму (абстрактную или конкретную) принимает предмет.

Таким образом, онтологизируя феноменологию на уровне явления, Шпет, тем не менее, рационализирует понимание через знак и связанное с ним словесное значение. Проблема «вещи» и «знака» может быть разрешима в значении. Значение через язык выражает вещь. При «схватывании» между предметом и его смыслом образуется гносеологическая интуитивная связь. Онтология, как таковая, здесь отсутствует, познание исчерпывается интенциональностью акта, поэтому, поскольку у Шпета ситуация с познаванием не исчерпывается интенциональностью акта, она теоретически

должна быть подкреплена герменевтическим актом понимания. Понятие, собственно, и есть знак, поэтому он полагает, что предмет воспринимается интуитивно, но его смысловое значение понимается в результате герменевтических актов, в которых решающее значение принадлежит внутренним логическим (рациональным) формам слова.

Но как через понятие выявляется смысл предмета? Словесный знак наделен логической функцией. «Логическое» выступает коррелятом понятия, а сами логические формы суть внутренние идеальные формы, указывающие свое логическое значение. Поэтому знак есть отношение между понятием и его значением. Шпет принципиально различает значение и смысл, связанный с назначением вещи. Если вещь не социальна, то имеет место квази-интелехия. Он говорит об интелехическом слое нозмы как о внутреннем слое, связанном с герменевтическим актом как таковым, способствующим уразумению смысла предмета, или его пониманию. Значение же может феноменологически захватываться в ходе простого акта восприятия предмета. Границы понимания предмета находятся в истории, в социальном как таковом. Дело в том, что логика исторического предмета, по мысли Шпета есть логика понимаемого, а не воспринимаемого предмета, поскольку исторический процесс предполагает «понимаемый знак» и как *знак* нам и дается. Исторический факт Шпет трактует онтологически, а его понимание знака как отношения – рационально.

Таким образом, во второй главе демонстрируется, что для феноменологической концепции Шпета, взятой в герменевтическом ракурсе, принципиально важно, что смысл понятия, выраженный в языке, не просто «схватывается», а находится на границе созерцаемого и умопостигаемого. Это открывает перед Шпетом перспективу семиотической и структуралистской проблематики. Онтологизируя феноменологию на уровне явления, Шпет, тем не менее, рационализирует понимание через знак и связанное с ним словесное значение.

**В главе 3 рассматриваются версии и проекты развития феноменологической традиции в России в первой половине XX века.** Диссертантка обосновывает тезис о том, что специфика феноменологической традиции первой половины XX века в России проявляется в особом эпистемологическом ракурсе рассмотрения познавательной проблематики, продолжающей традицию предфеноменологического периода: в обращении русских философов к исследованию интеллектуальной интуиции (Г. Г. Шпет, Б. В. Яковенко), трансцендентально-феноменологической редукции (С. Л. Франк, Н. О. Лосский); в антипсихологическом понимании логики (Г. Г. Шпет, А. Ф. Лосев), а также в обосновании коллективного как intersubъективного характера сознания (Г. Г. Шпет, С. Л. Франк, А. Ф. Лосев). Феноменологические идеи составляли эпистемологическое ядро в концепциях русских философов.

**В первом параграфе «Феноменология Б. Яковенко»** что феноменологические идеи в творчестве Яковенко преломились весьма

своеобразно. Б. Яковенко исходил из представленности феноменов нашему сознанию, в чем и видится его особое понимание феноменологии Гуссерля. В целом анализ идей Гуссерля, осуществленный Яковенко представляет немалый историко-философский интерес, не говоря уже о том, какое значение он имеет для исследования рецепции феноменологии в России.

Б. Яковенко выделяет у Гуссерля невозможность признания логики частью психологии, поскольку такое признание приводит к смешению двух совершенно разных сфер познания. Логическое познание не подразумевает никаких фактов, оно идеально, теоретично, его природа априорна, не индуктивна, оно совершается непосредственным усмотрением. Это весьма важное замечание, поскольку сразу же представляет феноменологию как интуитивную дисциплину. В феноменологии, как считает Б. Яковенко, психическому акту познания противостоит чисто-логическое обоснование содержания самого познавательного акта. Чисто-логическое содержание еще не говорит о том, что это мысленный акт. Интуитивный акт может обладать также логическим обоснованием, как и мысленный. Логическое познание, по мнению Яковенко, не эмпирично, не индуктивно и не ограничено простой вероятностью. Однако сами логические законы «не через интуицию, а через аподиктическую очевидность» получают обоснование и оправдание. Это место в феноменологии весьма трудно для понимания. С одной стороны, Гуссерль апеллирует к интуиции, а с другой стороны, – к аподиктической очевидности, которая есть атрибут всеобщих и необходимых связей. Для Яковенко весьма важно, что с интуитивными актами мы имеем дело, когда говорим о субъективном восприятии, которое еще не создает никаких логических законов. В то же время оно не индуктивно, и уж во всяком случае, не индуктивно аподиктическое идеальное познание, которое и приводит к логической обоснованности.

Яковенко не может выйти за рамки традиционной философии, полагая, что в субъективном восприятии мы имеем дело не с истиной а «мнением», в котором и выражена «чистая природа познания». Смысл явления усваивается логическим мышлением, а не «мнящей инстанцией». Тем не менее Яковенко различает логическое и психическое, полагая, что психическая область познания имеет дело с ассоциациями, а логическое познание – в созерцании. В целом он верно понял основную линию феноменологии, но не принял некоторые ее положения, в частности он полагает, что ощущению как переживанию всегда соответствует нечто ощущаемое как «мнимое». Речь тут идет о неинтенциональных актах, о неинтенциональном восприятии, которое, понятно, может вызывать разного рода субъективные представления. Однако чистое переживание должно быть лишено «мнимости», так как напрямую «схватывает» предмет в интуитивном акте восприятия. Тем не менее Б. Яковенко на тот момент не увидел полной возможности осуществления гуссерлевской программы чистой логики, так как не до конца понял природу феноменологического переживания. Однако он указал на акт адекватного восприятия действительности (очевидность) и

на объективацию познавательного акта в процессе субъективного восприятия.

Таким образом, Б. Яковенко выделяет в феноменологии Гуссерля то, что фактически акцентируется в феноменологической традиции в России – антипсихологическую направленность его «Логических исследований». Вместе с тем, своеобразие феноменологической установки Б. Яковенко проявилось в том, что он акцентировал внимание на акте адекватного восприятия действительности (очевидность) и на объективации познавательного акта в процессе субъективного восприятия.

*Во втором параграфе «Имманентизм Н. О. Лосского и трансцендентальная феноменология Э. Гуссерля»* рассматриваются основные положения феноменологии Лосского, его полемика с А. И. Введенским, а также противостояние логизма и психологизма по работам Н. О. Лосского и Г. Э. Ланца. Согласно имманентизму Лосского, мы переживаем реальный предмет, который для нас есть очевидная данность, то есть сама реальность. Если Гуссерля интересуют прежде всего границы восприятия, то для имманентизма Лосского важнее всего то, что предмет присутствует в сознании таким, какой он есть в действительности. И то, что еще при этом требуется акт осознания и означивания Лосский предвидит, и этот момент ему кажется как будто самим собой разумеющимся, поэтому он, очевидно, и является для него интуитивным. Между идеальностью и реальностью для Лосского нет никакого просвета. Все похоже на «сплошность». Для Гуссерля характерна корреляция идеального и реального, при которой процессы происходят одновременно (одновременно, или синхронно). Лосский слово «корреляция» заменяет словом «интуиция» и особым объяснений не дает. Лосский и Гуссерль в своей философии использовали принцип имманентности, но каждый по-своему, с разными оттенками. Н. О. Лосский, как и Гуссерль, указывает на структурированность сознания (логические, психические, бессознательные структуры). Но в то же время он иначе трактует «внутренний опыт», что так же соотносимо с феноменологической традицией в России. Лосский считал, что Кант особым образом понял имманентность (то, что мы понимаем в своем сознании, есть, по Канту, не чувство, а представление чувства, не волевой акт, а представление волевого акта). В то же время сам Лосский считает возможным непосредственное созерцание индивидами одинаковой ступени «душевных состояний друг друга» на основе интуитивной данности некоторых душевных состояний.

Свои собственные душевные состояния, согласно Лосскому, мы можем познавать и как предметы внешнего мира посредством интуиции, то есть тогда, когда мы направляем на них интенциональные акты. Следовательно, заключает Лосский, существует много видов интуиции, иными словами, много видов опыта. Такое понимание рождает проблему обоснованности интуиции как опытного знания. Однако Лосский говорит, что акты чувственной интуиции всегда сопровождаются интеллектуальной интуицией. Здесь мы, по-видимому, имеем все то же интенциональное



сознание, сопровождающее всякий опыт. Диссертантка обосновывает положение о принципиальном отличии имманентизма и интуитивизма Н. О. Лосского от феноменологии Гуссерля. Очевидность у Гуссерля действительно выступает априорными структурными формами сознания, тогда как у Лосского очевидность – свойство самого материального процесса, который непосредственно связан с сознанием, нашим восприятием. Гуссерль различал нозму и ноззис, поэтому у него не могло быть той имманентной непосредственной связности объекта с субъектом в едином акте восприятия. Очевидность дана в феноменологии опосредованно, через априорные формы сознания, через моменты адекватности и неадекватности познавательного акта.

**В третьем параграфе «“Непостижимая реальность” Семена Франка»** анализируется его феноменологическая концепция. Спецификой Франка как феноменолога является его понимание мышления как психического акта и смысла как результата психического акта. Согласно Франку, понятие формируется интуицией и не исчерпывается своим непосредственным предметом.

Понятие и содержание суть не одно и то же. Для истинного постижения понятия недостаточно комбинации признаков, поскольку содержание понятия никогда не может исчерпаться в этих признаках, ведь любая действительность выходит за рамки сознания, а «схватить» действительность как очевидность возможно только интуитивно. Имманентизм Франка приближает философа к очевидности. Имманентность здесь означает цельность знания, полноту интуитивного акта. Вне интуиции зависимость понятия и предмета может быть психологической, а значит мнимой неадекватной зависимостью, не отражающей суть знания. Здесь зависимость оказывается глубоко символичной, а знание – символическим (через посредство отвлеченных категорий). Сама предметность тоже символична, она не может быть чистой реальностью. И здесь тоже проявилась эпистемологическая специфика феноменологической традиции в России. Франк исходит из субъектно-объектной дихотомии, как и его предшественники. С этой точки зрения, объект – это реальность, выраженная в познании, находится в сознании. Однако для получения подлинного знания индивидуального сознания недостаточно. «Логическая всеобщность» есть условие возможности идей, есть бытие Бога. Логический здесь означает единый.

«Непостижимое» Франка находится в предметной области, которая не есть чистая реальность. Реальность становится предметной (сущностной), когда она для нас очевидна. Когда происходит совпадение реальности в понятиях, то мы достигаем истины. Однако в этой предметной области содержится «непостижимое». Это сфера на границе «трансцендентального» и реального. Франк ее называет «металогической природой бытия». Мы ее можем понять в качестве возможного бытия.

Сознание в качестве возможного также принадлежит бытию, поэтому сознание обладает предметностью. Но как совместить трансцендентальное с

реальным? Предметная область как раз и находится на границе между реальным и идеальным (сущностным). «Непостижимым» здесь оказывается сфера возможного бытия, которая по мере приближения к конкретной реальности (действительности) становится для нас очевидной, то есть истинной. Однако если этого приближения не происходит, «непостижимое» так и остается для нас непостижимым, то есть недостижимым.

Чем привлекает Франка реальность? В реальном трансцендировании преодолевается субъективность бытия. За пределами самобытия субъективность сталкивается с «другой» реальностью «ты». Однако постижение «ты» происходит не путем «вчувствования» в мысли и переживания другого, а прежде всего через непосредственную данность «чужого сознания». А само это сознание остается для нас непостижимым. «Ты» – это есть сама реальность, открывающаяся нам во взоре, жесте «другого», «чужого» сознания.

Отношение «ты» и «я» есть связь коррелятивная (идеальная), но не психофизическая. А это значит, коррелятивность в феноменологии означает одновременность, одномоментность свершения идеального и реального в материи акта (в восприятии). «Образуемое единство мы» являет собой социальное и космическое начало, обладающее иррациональностью, присущей космическому бытию. Подобно природе «мы» есть единство рациональности и иррациональности, то есть оно трансрационально, как социальное единство, то есть единство совместного порядка и совместной цели. Согласно Франку, реальность интерсубъективна, то есть не объективна и не субъективна, но осмысленна.

*В четвертом параграфе рассматривается символическая концепция А. Ф. Лосева. В первом подпараграфе «Миф как пример дотеоретического мышления» рассматриваются основные предпосылки феноменологии А. Ф. Лосева, вызванные его переосмыслением и критикой идей Вюрцбургской и Марбургской психологических школ. Философ полагает, что всякому теоретическому мышлению предшествует некое объективное обстояние (смысл), которое и направляет наше понимание. Этот смысл скрыт в первичной данности, которая есть переживаемая реальность. Таким образом, переживание реальности совершается в сознании, которому первоначально отказано, по мнению философа, в умении расчленять на субъект и объект. Эта сплошность является, по мнению диссертантки, следствием имманентизма А. Ф. Лосева, то есть внутренней связности субъекта и объекта.*

Другая особенность лосевского первоначального понимания феноменологии находится в его трактовке «чистого» переживания, которому, в свою очередь, отказано в направленности на предмет (хотя бы даже и корреляционно). А. Ф. Лосев полагал, что интенция как рефлексия сознания порождает психологизм. Он, по всей вероятности, считал, что восприятие в виде «схватывания» предмета в понятии обладает интуитивной рефлексией, поэтому здесь намечается склонность к психологическому восприятию субъекта, а следовательно, феноменологическая «чистота» отсутствует.

Философ более склоняется в сторону имманентизма как тенденции на внутреннее восприятие конкретной реальности. Такой реальностью у него выступает миф.

Реальность мы осознаем как реальное, действительно происходящее с нами как подлинное существование чего-либо, когда внутренним чувством как переживанием улавливаем настроение «другого», «собеседника», «ты». Когда мы делаем то, что чувствуем, в нас возникает ощущение «проживаемости» этой данной нам реальности как некоего единичного, уникального по своей значимости события. То же самое мы наблюдаем в мифе. Миф как конкретная реальность обладает свойством «проживаемости» в нем тех людей, которые этот миф создают. Философ полагает, что дорефлексивное мышление интуитивно, «без-образно», является «до-образной» реальностью. В этой-то «без-образной» реальности и рождается символ, который есть слияние «образа», «идеи» и «вещи». Таким образом, нерасчлененность субъекта и объекта в едином познавательном акте имеет в концепции А. Ф. Лосева феноменологический характер и фактически служит эпистемологическим основанием для его концепции мифа, в котором субъект и объект не расчленены в понятии, слове, символе, поскольку символ как способ изображения предмета мифичен и рождается из глубины уразумевания предмета.

*Во втором подпараграфе осуществляется сравнительный анализ диалектики тождества и различия А. Ф. Лосева и диалектики научных понятий Г. Г. Шпета.* Для Лосева важно, что символ можно сопоставить со словом, миф, как и слово, глубинно-перспективен. Символ рождается из глубины понимания предмета, есть способ его изображения. Таков же и миф. Мифичен сам способ изображения вещи, а не сама вещь. В философии Шпета внимание уделено прежде всего предмету и, соответственно, знаку, непосредственно связанному с логическими формами выражения как внутренними словесными формами. Делая упор не на способе подачи поэтических форм (образов), а на предметной составляющей поэзии, Г. Шпет выводит логическую основу поэзии, что является оригинальной трактовкой поэтического образа. Диалектика тождества и различия Лосева и «диалектика научных понятий» Шпета коррелятивны друг другу в трактовке слова как знака сообщения и понимания. У Лосева и поэтическое, и мифическое бытие есть бытие непосредственное. Он схватывает чисто феноменологическое понимание мифа и поэзии. У Шпета – иное понимание. В слове он находит логические формы выражения, которые доставляют слову смысл. Благодаря сопоставлению диалектического метода Лосева с феноменолого-герменевтической концепцией Шпета можно сделать вывод о том, что метод Лосева феноменологический. «Логическое», понимаемое им как «чистое сознание», выходит за рамки формального понятия и формальной логики. Понятие становится «чисто интеллигибельной формой», интуицией. В поэзии это приводит к непосредственному «узрению» образа как очевидности, или данности.

Таким образом, Лосев оказывается последовательно феноменологичен, полагая, что в понятии происходит интуитивное схватывание сущности, безотносительно какому бы то ни было теоретизированию, что сближает его концепцию с интуитивизмом Франка, отчасти Лосского. Так, можно даже сделать вывод о том, что все три представителя имели основой своей познавательной модели имманентизм и последовательно выводящийся из него интуитивизм как непосредственное «схватывание» предмета в понятии. Очевидно, что последнее положение, так или иначе, связано и с феноменологической традицией в России и вполне согласуется с имманентизмом.

В заключении делаются выводы и намечаются задачи дальнейшего исследования проблемы.

Идеи, изложенные автором в диссертации, нашли отражение в 39 опубликованных работах.

***Монографии, брошюры, разделы в учебных пособиях***

1. Счастливцева Е. А. Анализ феноменологии Густава Шпета. Киров, 2010. 271 с. 16,9 п.л. (Монография).

2. Счастливцева Е. А. Очерки феноменологии Густава Шпета. СПб., 2005. 204 с. 12,56 п.л. (Научная брошюра).

3. Счастливцева Е. А. Эдмунд Гуссерль: интеллектуальные баталии с Густавом Шпетом. СПб., 2007. 141 с. 8,5 п.л. (Научная брошюра).

4. Счастливцева Е. А. Феноменологическая концепция Густава Шпета. СПб., 2006. 119 с. 7,44 п.л. (Научная брошюра).

5. Счастливцева Е. А. Введение в «Историю как проблему логики» Густава Шпета. Пособие для студентов. Киров, 2006. 50 с. 3 п.л.

***Статьи, опубликованные по перечню ведущих рецензируемых журналов и изданий, рекомендуемых ВАК РФ***

6. Счастливцева Е. А. Герменевтическая онтология языка в философии Гадамера // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. Киров, 2011. № 2(4). С. 16–26. 1,25 п.л.

7. Счастливцева Е. А. Онтологическая и семиотическая проблема понимания и «логизация» сознания в философии Густава Шпета // Вестник Тамбовского университета. Тамбов, 2011. Вып. 7 (99). С. 130–140. 1,25 п.л.

8. Счастливцева Е. А. Эдмунд Гуссерль. К 150-летию со дня рождения философа // Вопросы философии. 2010. № 11. С. 169–172. 0,5 п.л.

9. Счастливцева Е. А. Проблема понимания и знаковая концепция Густава Шпета // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. Киров, 2011. № 1 (4). С. 34–41. 1 п.л.

10. Счастливцева Е. А. Проблема феноменов сознания в философии Б. Яковенко. // Преподаватель XXI век. М., 2009. № 4. С. 267–274. 0,8 п.л.

11. Счастливец Е. А. О природе понимания. К вопросу о полемике Г. Шпета и В. Дильтея // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. Киров, 2009. № 4 (4). С. 18–22. 0,8 п.л.

12. Счастливец Е. А. Феноменологические основания концепции Густава Шпета: к критике Х. Зигварта // Вестник Тамбовского университета. Сер. Гуманитарные науки. Вып. 8(76). Тамбов, 2009. С. 143–150. 1 п.л.

13. Счастливец Е. А. Лев Михайлович Лопатин: концепция спиритического монизма // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. СПб., 2009. № 3. С. 34–40. 0,8 п.л.

14. Счастливец Е. А. Об онтологической проблеме в русской философии: С. Н. Трубецкой // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. № 1(25). СПб., 2009. С. 55–62. 0,8 п.л.

15. Счастливец Е. А. Проблема метода в философии Густава Шпета // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. № 4(17). СПб., 2008. С. 34–45. 1 п.л.

16. Счастливец Е. А. Коррелятивная логика Эдмунда Гуссерля // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. № 1(10), СПб., 2008. С. 18–27. 1 п.л.

17. Счастливец Е. А. Густав Шпет и Василий Розанов о коллективных формах сознания // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. № 1(1). Киров, 2008. С. 23–29. 0,8 п.л.

18. Счастливец Е. А. К постановке проблемы о роли цели в концепции Густава Шпета // Вестник Тамбовского университета. Сер. Гуманитарные науки. Вып. 1(57). Тамбов, 2008. С. 223–228. 1 п.л.

#### *Статьи и тезисы*

19. Счастливец Е. А. Концепция понимания Шпета и Гадамера // Дискуссия теоретиков и практиков. Тюмень, 2011. № 1. С. 29–48. 1,5 п.л. Статья.

20. Счастливец Е. А. От Достоевского к Бердяеву. Экзистенциальные рефлексии // Русская литература и философия: постижение реальности. Материалы Третьей Всероссийской научной конференции. Липецк, 2011. С. 63–66. 0,25 п.л. Статья.

21. Счастливец Е. А. Феномен Леонардо да Винчи: философский дискурс // Философия и актуальные вопросы образования. Сборник трудов Междуна. науч.- практ. конф. Кострома, 2011. С. 169–172. 0,25 п.л. Тезисы.

22. Счастливец Е. А. Очевидность как априорная структурная форма сознания (статья) // Социально-гуманитарный вестник Юга России. 2010. № 7/1. С. 283–300. 1,5 п.л. Статья.

23. Счастливец Е. А. Реалистическая феноменология Н. О. Лосского и трансцендентальная феноменология Э. Гуссерля // Вече. Журнал русской философии и культуры. СПб., 2010. № 21. 71–82. 1 п.л. Статья.

24. Счастливцева Е. А. Три ипостаси Фридриха Ницше // Поэтика Ницше. Межвузовский сборник науч. статей. СПб., 2010. С. 6–18. 1 п.л. Статья.

25. Счастливцева Е. А. Знаменитый философ в ВятГГУ // «Герценка». Вятские записки. Вып. XI. Киров, 2007. С. 226–227. 0,1 п.л. Статья.

26. Счастливцева Е. А. Шпет Г. Аврелий Августин. Проблема «перехода от знака к значению» // Сознание-мировоззрение-мышление. Вып.9. Сборник научных статей. Киров, 2007. С. 155–158. 0,25 п.л. Статья.

27. Счастливцева Е. А. К вопросу о современных методах рационального познания // Сознание-мировоззрение-мышление. Вып.9. Сборник научных статей. Киров, 2007. С. 43–48. 0,4 п.л. Статья.

28. Счастливцева Е. А. Рациональность и ценность: можно ли дать логику истории? // Рациональность и коммуникация. Тезисы Y11 международной научной конференции 14–16 ноября 2007. СПб., 2007. С. 152–154. 0,2 п.л. Тезисы.

29. Счастливцева Е. А. Основания чистой логики Эдмунда Гуссерля // Международный конгресс по когнитивной лингвистике. Сб. материалов 26–28 сентября 2006. Тамбов, 2006. С. 248–251. 0,3 п.л. Статья.

30. Счастливцева Е. А. К постановке проблемы о предмете философии // Вестник Волжского государственного инженерно-педагогического университета. Сер. Философские науки. Н. Новгород, 2006. С. 73–76. 0,3 п.л. Статья.

31. Счастливцева Е. А. Осмысление русской философии. Ч. 1. О философии Н. Бердяева // Человек и Вселенная. СПб., 2006. № 3. С. 20–26. 0,45 п.л. Статья.

32. Счастливцева Е. А. Философское осмысление учения Канта Г. Шпетом: онтологический подход к понятию «ценности» // Гуманитарные ценности общества: история и современность. Материалы всеросс. науч.-теорет. конф. 24–25 ноября 2005 г. Киров, 2005. С. 43–47. 0,35 п.л. Статья.

33. Счастливцева Е. А. Феноменология Густава Шпета и Осипа Мандельштама. // Гуманитарные проблемы современного информационного общества. Материалы науч.-теорет. конф. студентов и аспирантов. Вып. 2. Киров, 2005. С. 88–92. 0,4 п.л. Статья.

34. Счастливцева Е. А. Метод Густава Шпета в понимании повседневности (по материалам Комментария Г. Г. Шпета к «Посмертным запискам Пиквикского клуба» Ч. Диккенса) // Повседневность как текст культуры. Материалы междунаро. науч. конф. «Повседневность как текст культуры». Киров, 2005. С. 6–18. 0,35 п.л. Статья.

35. Счастливцева Е. А. Феноменологическое описание цели в философии Густава Шпета // Человек и Вселенная. СПб., 2004. № 5. С. 23–28. 0,3 п.л. Статья.

36. Счастливцева Е. А. Густав Шпет об объективности истории // Вестник Вятского государственного университета. Киров. 2005. №. 13. С. 179–184. 0,5 п.л. Статья.

37. Счастливцева Е. А. Логика Зигварта в понимании Г. Г. Шпета (логико-психологический монизм). М., 2004. 32 с. 2 п.л. Статья.

38. Счастливцева Е. А. Густав Шпет: философская интерпретация художественного текста // Междисциплинарные связи при изучении литературы: межвузовская научно-практическая конференция. Сборник научных трудов Саратовского государственного университета. Саратов, 2003. С. 178–181. 0,25 п.л. Статья.

39. Счастливцева Е. А. Густав Шпет: экзистенциально-онтологические мотивы творчества Герцена // Человек и Вселенная. СПб., 2003. № 6. С. 184–189. 0,4 п.л. Статья.

Всего по теме диссертации автором опубликовано 39 работ общим объемом 70 п.л.

*Счастливцева*

102